PARA EL FIN QUE EL DEMONIO PRETENDE: EL BAILE Y EL TEMBLOR, UN MAL A ERRADICAR EN LOS ANDES

CLEMENTINA BATTCOCK

Y con este canto muy alto están de pie, dando de pie y mano, alzando un pie y abajando otro, y asimismo (=los mismo) haciendo con las manos, los puños cerrados, meneando la cabeza a un lado y a otro, de suerte que con todo el cuerpo trabajan.

Bartolomé Álvarez, *De las costumbres y conversión de los indios del Perú*

Palabras preliminares

Desde que en 1963 Luis Millones dio a conocer la existencia del primer movimiento indígena de tinte milenarista denominado *Taki Onkoy*, los estudios andinos y en específico el análisis del impacto de las comunidades indígenas tras la Conquista Española fueron afectados y conducidos por nuevas y renovadas rutas.

Hace ya algunos años que me topé por primera vez con el texto de Luis Millones (1990) sobre el *Taki Onkoy*. Recuerdo mi impresión y emoción al leer acerca de este peculiar "alzamiento" mesiánico e imaginar, a través de las declaraciones de los testigos presentados por Cristóbal de Albornoz en sus informaciones de servicios en 1570, 1577 y 1584, un "mundo caótico y desordenado", en el cual algunos indígenas habían intentado en vano resistirse al nuevo orden.

Muchos años han transcurrido de esta primera lectura: también han surgido distintas voces desde diferentes lugares que han analizado, discutido y debatido acerca de la confiabilidad de los documentos y la intencionalidad de Cristóbal de Albornoz para presentar su labor protagónica en la extirpación de idolatría (Ramos 1992: 147-167; Estenssoro 2003 y Urbano 2014, Imagen 1).

Imagen 1. Capítulo primero del visitador Cristóbal de Albornoz, visitador general de la Santa Madre Iglesia. Buena Justicia. Juez (Guaman Poma, 2005: 546, folio 675).



Sin embargo, el aporte de Luis Millones (1971) en el hallazgo y relevancia de los documentos de Albornoz, localizados en el Archivo General de Indias en 1963-1964, sigue siendo reconocido y valorado por todos nosotros. Es justo conceder que Millones abrió un camino sobre esta temática y que este principio marcó una nueva y fresca mirada en torno a los estudios andinos.

Sin embargo, cuando creíamos que la documentación hallada era la única que daba cuenta de ese movimiento tan peculiar en Huamanga, en 1991 en Madrid apareció la copia manuscrita[1] de un *Memorial* escrito por el doctrinero Bartolomé Álvarez (1998 (1588): XI), donde se describe una serie de prácticas por parte de los indígenas de la comunidad de Aullagas en la actual Bolivia. Por lo tanto, este breve trabajo prestará especial atención a la descripción realizada por este clérigo en Bolivia y a su denuncia sobre unas peculiares prácticas de carácter idólatra llevadas a cabo en la zona de Aullagas (actual Pampa Aullagas) como una posible continuación del movimiento *Taki Onkoy* iniciado en las encomiendas coloniales de Huamanga.

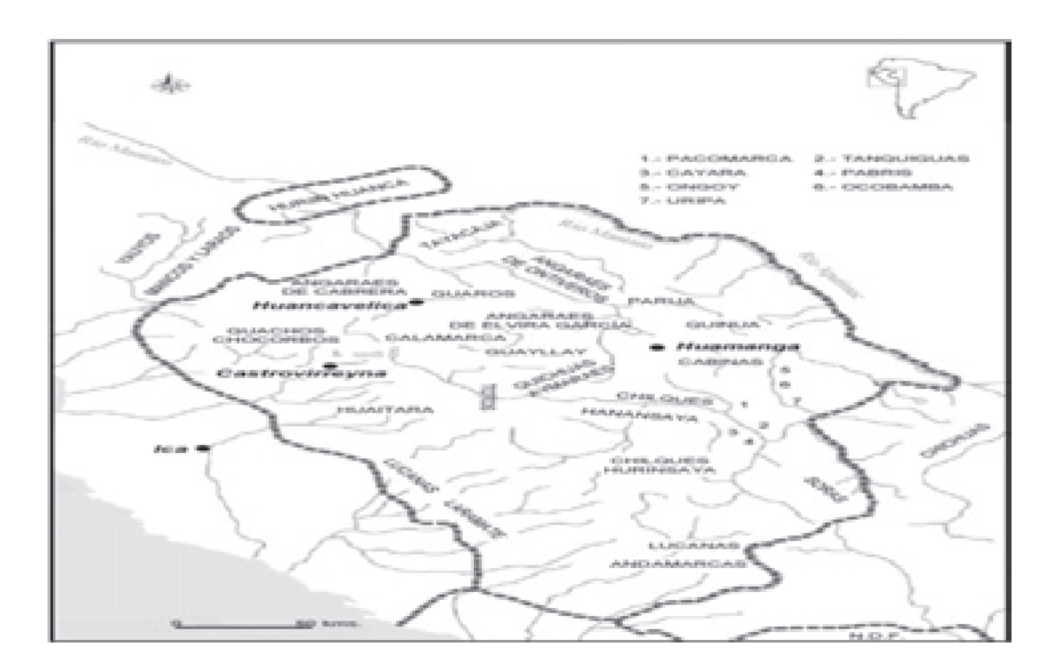
Debo indicar que la documentación de Cristóbal de Albornoz es muy diferente al *Manuscrito* de Bartolomé Álvarez, no sólo por los distintos intereses y motivos de sus autores sino también por la temporalidad y espacialidad que describen; sin embargo comparten detalles sobre prácticas idólatras muy tempranas en el territorio del Virreinato del Alto Perú.

[1] Esta copia según se señala en la presentación de la edición de dicho manuscrito data de finales del siglo XIX y fue realizada en dos partes en 1882 y en 1885 en el Archivo de la Corona de Castilla, donde en la sección de Inquisición se conservaba en ese s entonces el original. Tristemente el original ya no se localiza en este sitio y no se conoce su paradero actual.

Del *Taki Onkoy* o la "enfermedad del baile y canto"

El temprano movimiento clandestino y colectivo del *Taki onkoy* o "baile y canto de la enfermedad" fue detectado (Molina y Albornoz 1989 y Guibovich Pérez 1991: 205-236) [2] en la década de 1560 en los Andes Centrales del Perú, en la zona que actualmente ocupan los departamentos de Ayacucho, Apurímac y Huancavelica en Perú (Mapa 1).

Mapa 1. Ubicación de la Jurisdicción de las encomiendas de Huamanga para el siglo XVI en los tiempos de la visita del padre Cristóbal de Albornoz[3].



En esta *secta y apostasía,* llamada por sus integrantes *Aira,* los predicadores indígenas sermoneaban a sus seguidores acerca del abandono del ritual que sufrían las *huacas* y exigían la recomposición de su culto, ya que, el "olvido" impuesto tras la Conquista Española explicaba la presencia de distintos males que se presentaban en la región, como las epidemias y hambrunas. Los "dogmatizadores" afirmaban que las divinidades se hallaban enojadas con los indios por su conversión al cristianismo y que, si querían verse libres de la muerte, debían rechazar la religión, así como el uso de comidas, nombres y ropas europeas, y volver a practicar sus antiguos ritos y costumbres. Los predicadores, cabezas visibles de este movimiento, fueron denominados "taquiongos", guardianes de la comunidad, quienes evitaban contacto con los españoles, realizaban rituales de purificación, difundían el mensaje sagrado y reproducían la cosmovisión del retorno.

Al respecto, Luis Millones (1973a: 83-94; 1973b: 95-101) describe que los profetas-predicadores, pintados de rojo, recibían ofrendas de los creyentes en un contexto de ayunos y

[2] Según indica el clérigo y cronista Cristóbal Molina fue el cura doctrinero de Parinacochas Luis de Olivera quien denunció y reprimió a la Real Audiencia de Lima y los Arzobispos y Obispos de Charcas, entre otros, de denunciar apostasías en 1577.

[3] Agradezco la realización de los dos mapas en este trabajo a Ernesto Bravo Núñez.

penitencias prehispánicas. A la vez, a través de los documentos se reseña a los seguidores del movimiento mientras llevaban a cabo experiencias transformadoras:

> ... la seta y apostasía llamada Taqui Ongo, en la qual daban los indios después de bautizados en **bailar y temblar** andando a la redonda, y en aquel baile ynbocaban al demonio y a sus guacas e ydolos··· (*Taki Onqoy: de la enfermedad del canto a la epidemia. Fuentes para el estudio de la Colonia.* 2007: 229)[4].
>
> … **tamblauan y se reuolcauan** por el suelo, y otros turauan de pedradas como endemoniados, haciendo uisajes (Molina y Albornoz 1989: 190).

Claramente tal como se observa en éstos párrafos los temblores o convulsiones y contorsiones corporales, en el imaginario hispánico, son un síntoma de posesión.

Según la doctrina de *Taki onkoy,* los españoles, Castilla y todo lo que venía de la Península Ibérica fue creado por el dios cristiano, mientras que, en los Andes, los indios y lo andino fueron obra de las *huacas* (Imagen 2 y 3).

Imagen 2. Ídolos y uacas de los Chinchaysuyos. Pariacaca - Pachacamac - Pachacamac en Pariacaca (Guaman Poma 2005: 197, folio 266).



[4] La negrita es mía.

Imagen n 3. Ídolos y Uacas de los Collasuyos. Vilcanota - carnero negro - en el Collao (Guaman Poma 2005: 200, folio 270).



Por lo tanto, la victoria de las *huacas* sobre el dios cristiano implicaba un *pachakuti,* una vuelta al mundo, en la cual morirían los españoles y sus partidarios. A la vez, quienes seguían y participaban en este movimiento sostenían que el poder español tuvo su origen en la victoria del dios cristiano sobre la *huacas*, las cuales podrían vencerlo en el futuro, momento en el cual regresarían las *huacas* y el Inca (Szeminski 1992: 174-176).

Esta expresión religiosa posee diversos ejes de análisis, para Steve Stern (1982: 49-78) el movimiento iniciado en 1564 fue la respuesta indígena a los intentos de reclutar mano de obra para las minas de Huamanga; más tarde, se extendió a otras regiones, de esta forma vemos su plano económico y social. En su dimensión simbólica, expresaba una alianza de las divinidades andinas, de Titicaca, Tiawanaco, entre otras, para derrotar al dios cristiano, incluyendo a miles de adherentes que practicaban el culto a las *huacas*. Los principales grupos étnicos involucrados fueron los lucanas, soras y chocorvos, entre otros, y asumían que las *huacas* "poseían" a los indios, quienes comenzaban a temblar, se sacudían, se derrumbaban y bailaban frenéticamente, convirtiéndose en

los “voceros de los dioses”, es decir, el “mal del baile” los dominaba. Los indios creían que las *huacas* crearían un nuevo mundo, sin enfermedades ni españoles, es decir, un paraíso andino. A la vez, sostenían que las *huacas* sembrarían gusanos para que carcomieran el corazón de los peninsulares, por lo que quedarían hambrientas y sedientas, por lo cual los indios debían ofrecerles sacrificios.

Por su parte, Nathan Wachtel (1973: 103-142) compara y relaciona el movimiento de Vilcabamba [5] con el *Taki onkoy*. Así, señala que el milenarismo fue un fenómeno de cuestionamiento de la nueva sociedad colonial, una crisis en la que se afirmaron las representaciones, preferencias, sueños y prácticas de un pasado idealizado. Este autor considera al movimiento del *Taki onkoy* como más milenarista que la resistencia de Vilcabamba. Por ejemplo, Tito Cusi empleó una “táctica” de aculturación en Vilcabamba que no disminuyó la violencia, mientras que en el *Taki onkoy* la aculturación fue combatida, advirtiéndose que los indios esperaron que la unión de las *huacas* ocasionara la derrota de los españoles.

Para Steve Stern (1982: 49-78), sin embargo, el rechazo de los indios al dios cristiano no se dio en el *Taki onkoy* de Huamanga. Al respecto, indica que, en lugar de rechazar a las poderosas divinidades forasteras que habían sido impuestas, trataron de incorporarlas al panteón de potencias sobrenaturales con quienes buscaban establecer relaciones de equilibrio. Aunque no se puede negar que hubo rechazo a la aculturación, la ambigüedad andina y las representaciones que vincularon la religión con la política dieron lugar a que el reconocimiento del poder y la fuerza de los españoles implicara también aceptar a su dios.

Según Nathan Wachtel (1973: 103-142), el movimiento representó en el imaginario de los indios, la alternancia, la *mita* o el turno religioso. Es decir, los dirigentes del *Taki onkoy* habrían difundido la idea de que terminó el tiempo del dios cristiano, de que se había invertido la *pacha* y correspondía de nuevo, el tiempo de las *huacas.* Claramente, esta representación cíclica de la religión refiere el retorno de la historia, esto es, la imposición del dios cristiano habría sido sólo temporal, dándose posteriormente el *pachakuti* expresado en el *Taki onkoy* como reunión de las *huacas*, en principio, en torno a Pachacámac y a las del lago Titicaca.

Asimismo, Marco Curatola (1978: 179-192) examinó otro movimiento de crisis, conocido como el *moro onqoy*. En este caso los indios recurrieron a sus *huacas* locales vinculadas con los *ayllus* y se alejaron de la divinidad asociada al orden anterior a los españoles: el Sol. Esto evidencia la fragilidad de la imposición inca del dios imperial, también demuestra la importancia de la religión local en el imaginario andino, la confianza de los indios en sus deidades y la esperanza de que se liberarían de los dioses impuestos y de los sistemas económicos y políticos asociados a ellos.

Desde 1589, siendo el *moro onqoy* otro “culto de crisis”, para los indios expresaba la respuesta que debían dar ante los dioses ancestrales que los castigaban con epidemias. Si el *Taki onkoy* fue la enfermedad del baile, el *moro onqoy* fue la enfermedad de los colores asociada al arco iris y al *pachakuti,* ya que anunciaba el regreso del culto atávico. Así, el *Taki onkoy* y el *moro onqoy (muru onqoy)* constituyeron formas indígenas del “culto de crisis”, expresiones de resistencia. Estos “cultos de crisis” serían una afirmación radical que en los Andes representó la tensión por reconstruir un mundo que se desintegraba.

Los españoles persiguieron el movimiento de corte mesiánico y milenarista a través de una campaña de extirpación al mando del Visitador Cristóbal de Albornoz quien, durante los cuatro años que duró dicha campaña, castigó a los indígenas involucrados y obligó a los líderes más visibles a retractarse públicamente; también persiguió con especial encono a los *curacas* adeptos, a quienes se les aplicó multas y servicios extraordinarios (Centro de investigaciones… 2007: 281-297).

---

[5] El movimiento denominado de Vilcabamba fue de resistencia encabezado por la elite cusqueña desde Vilcabamba contra los españoles.

En 1565, cuando fue descubierto, el movimiento fracasó. Pese a que los indios mostraban las diferencias entre las *huacas* y el dios cristiano, no pudieron evitar el poder ibérico. Se precipitaron las sanciones económicas sobre los *curacas*, hubo mayor fragmentación étnica y tuvo una nueva derrota simbólica, que implicó que se encerrara a las mujeres en claustros y que desapareciera el principal líder, pese a que se había retractado públicamente.

Del *Thalauso* o "enfermedad de las sacudidas"

Hasta hace pocos años se pensaba que, tras la erradicación del *Taki Onkoy* en Huamanga, este movimiento de tinte milenarista había desparecido. Sin embargo, en 1991 en Madrid apareció una copia del texto titulada *Costumbres de los indios del Perú, estado de la predicación, abusos, etc.*[6], cuya autoría correspondía a un personaje desconocido también hasta ese momento: el cura doctrinero Bartolomé Álvarez, quien había residido en sitios como Sabaya (desde setiembre-octubre de 1581 a setiembre-octubre de 1582) y Potosí (antes de 1581) (Álvarez 1998: XX-XXII). El manuscrito fue escrito entre 1587 y 1588 en el actual pueblo de Pampa Aullagas, en el departamento de Oruro al S.O. del Lago Poopo en Bolivia (MAPA n° 2).

Mapa 2. Ubicación de la localidad de Aullagas en el actual departamento de Oruro, Bolivia.



[6] Los responsables de la edición fueron los que decidieron cambiar el título ya que: "… no sabemos con certeza si esto es obra del autor o del copista. Más bien parece lo segundo. Este título no hace referencia al tipo de documento de que se trata, lo que es raro en una recomendación escrita al Rey en el siglo XVI." (Álvarez 1998: XII).

La mayor parte de la información que ofrece este documento se refiere a lo que es hoy el sur de Perú y la alta Bolivia, territorios pertenecientes en aquel entonces, a la jurisdicción de la Audiencia de Charcas[7] que tenía su sede en la ciudad de La Plata, en la actual Sucre. El propósito de este documento dirigido al rey Felipe II fue denunciar la corrupción de obispos y sacerdotes, las injusticias cometidas por los jueces y la hostilidad de los indígenas. Esta petición, dividida en 742 capítulos y una posdata, intenta convencer a Felipe II de la necesidad de hacer intervenir a la Inquisición en el seguimiento y castigo de las prácticas no católicas de los indígenas de esta zona.

El contexto social y político en esos momentos estaba condicionado por los primeros efectos del virrey Francisco de Toledo (1569-1581) y los años posteriores al III Concilio de Lima (1582-1583). El virrey Toledo había puesto fin a la resistencia inca de 1572 y había dirigido una investigación con la que esperaba demostrar que el imperio incaico había sido ilegítimo. Por su parte, el III Concilio significó para la Iglesia del Virreinato un punto de inflexión, ya que marcó el inicio de la influencia de la orden de la Compañía de Jesús en el territorio, lo cual afectó el programa misionero en la medida en que responsabilizaba a los doctrineros de la lentitud en la evangelización. Mi intención entonces es llamar la atención específicamente sobre algunas descripciones que realiza este cura doctrinero en la sección que aparece titulada como: *VI. De sus sacrificios. Fiestas y ceremonias.*

La reivindicación de su religión por parte de los indígenas y el evidente rechazo a la nueva religión se plasma en distintos capítulos de dicho apartado, en los cuales el padre Álvarez describe con detalles elocuentes distintos ritos, prácticas, entre otros. Por ejemplo, al detallar las distintas reuniones en las que se invocaba a las *huacas* durante días y noches, bebiendo, danzando, cantando y mascando coca sin cesar, hasta el agotamiento.

> En acabándose las comidas, se levantaban a danzar y cantar atambores muchos, según había los corros de sus danzas. Tenían algunas a manera de flautas que las hacían sonar a soplos, que no tenían más sonido ni música que lo que hacía un soplo: propia música de visunatos (sic, ¿bisoñatos?) (Álvarez 1998: 104).

> … durando el cantar, danzan y beben hasta la media noche. Caían y caen como sucios puercos, dellos gomitando (=vomitando) y dellos añudados (=abrazados) por la manos con sus mancebas (Álvarez 1998: 104 y 105).

Al respecto, me interesa señalar varias cuestiones que saltan a la vista. En primer lugar, la presencia de la danza y el canto/música como gestos y actos rituales apegados a una experiencia vital andina. Segundo, se describe una escena en estado de éxtasis en donde el baile, el canto y la bebida son los mecanismos o disparadores que permiten ingresar en este estado de inconsciencia.

Así, relata Álvarez que la *huaca* entraba en la casa donde tenía lugar la reunión y poseía a algunos de los asistentes. La *casa temblaba* entonces y los poseídos demandaban ofrendas a los otros participantes.

> Usaban asimismo lo que hoy usan cuando alguno enfermo: juntarse toda la parentela, o los que son de aquella casa, pocos o muchos; y entre ellos un viejo-y si no le había, cualquiera que fuese varón-, y confesaban al enfermo diciendo que se confesase para que sanase (…) Luego se confesaban todos los que habían convenido en aquella congregación por la salud del enfermo: de la confesión dellos les parecía había de redundar salud al enfermo. Traían luego coca y, echándola en la lumbre, ofrecían aquel sacrificio por la salud del enfermo, y esto lo hacen hoy en día aquí. (…) Conocen su

[7] La Audiencia de Charcas se creó en 1559 y estuvo integrada en el virreinato peruano, con el nombre de Nuevo Reino de Toledo.

> venida (=la del demonio), en la casa donde le invocan, en que **la casa tiembla;** y por el miedo que tienen, luego le ofrecen las cejas y las pestañas (Álvarez 1998: 112).

Después de la conquista los sacerdotes españoles denominaron y asociaron a las antiguas deidades andinas como demonios, específicamente a las *huacas*. De esta forma, como se examina en el párrafo anteriormente citado, la descripción nos remite y revela la práctica de una ceremonia de solicitud de salud a una *huaca* que lamentablemente no se la puede identificar. Las convulsiones que aparecen descritas en estas "curas" son las que dieron nombre en aimara a este movimiento: el *talausu* o "la enfermedad de las sacudidas" que Bartolomé Álvarez describe en detalle de la siguiente manera:

> .. en muchas partes les enseñó (el demonio) a hacer una manera de fiesta y canto (…) Es la fiesta que, juntos dellos la cantidad que se conciertan -y a veces uno o dos solos que quieren hacer la ceremonia-, comienzan a cantar que no es palabras, ni razones ni sentencias ni cosa que se pueda entender que dicen algo. Sólo suena "u,u,u,u": es menester oírlo y verlo para entenderlo, que es tal que no se puede escribir. Y con este canto muy alto están de pie, dando de pie y mano, alzando un pie y abajando otro, y asimismo (=lo mismo) haciendo con las manos, los puños cerrados, meneando la cabeza a un lado y a otro, de suerte que con todo el cuerpo trabajan. Y paran (=permanecen) en este canto tres o cuatro días con sus noches, y más: lo que las fuerzas duran, que no cesan si no es que les vengan necesidad de hacer cámara (=defecar) o de orinar; que a esto salen, y luego vuelven a la tahona del demonio (Álvarez 1998: 124 y 125).
>
> Suele acontecer que otros viene a mirar a éstos y a oírlos, que no entran dentro sino desde afuera escuchan y miran la puerta (…) (Álvarez 1998: 125).

Sin lugar a dudas, la descripción es impactante en los detalles que proporciona en torno a la ceremonia. En este sentido, Anders Burman (2012: 143) da cuenta de una práctica ritual contemporánea que realizan los maestros ceremoniales aymaras en el siglo XX, semejante a la relatada por Bartolomé Álvarez.

> Durante sesiones nocturnas el ch´amakani invoca sus espíritus ayudantes llamados *aphallas,* los cuales toman posesión de su cuerpo y su voz. Hablan mediante él o ella y dan mensajes desde "el otro lado" sobre las razones de enfermedades o sobre las identidades de malhechores. El ch´amakani también puede invocar wak´as poderosas y si en su práctica ritual logra hacerlas presentes y si toman posesión de su ser, él o ella ya no es si mismo, sino ya es la wak´a, ya es roca, ajayu, piedra, cerro, y habla como tal, como wak´a...

Más allá de la distancia temporal e intereses entre lo registrado por Álvarez y Burman, es notorio que ambas descripciones compartan elementos en común, como por ejemplo la posesión y la comunicación con lo sagrado.

A su vez, el *Memorial* describe con elocuencia a los participantes y lo peligroso de esta práctica:

> Tienen por más honrado y valiente y mejor al que más ha durado en el baile y que más ha bebido; y al que cae, más perdido y peligroso y más cercano a la muerte. En efecto algunos acaban (= muere) en su ejercicio (…) y si alguno tarda en morir y llega alguna persona que sea conocida, no dicen: "sácame de aquí", ni "cúrame", ni "dame de

> comer". Sino, como si estuviesen deificados, o como gente que entiende haber conseguido gran bien y que por ello merecen ser honrados, como gente que merece ser colocada en lugar de gloriosos merecimiento, dicen: "pues ¿cómo no veis que estoy ya a partir, que he hecho el tala? ¿no veis que ya quiero morir porque ya estoy de partida?, ¿por qué no me ofrecéis algunas cosa, ni me dais cosa alguna de lo que suele ofrecer a los que hacen tala? (Álvarez 1998: 125).

Claramente se manifiesta que esta experiencia de hacer *tala*, de sacudir, no es algo novedoso, sino que hay otros "danzantes" -no se indica quiénes eran- que se han sacudido y que esta práctica exigía una secuencia a seguir:

> Si muere luego, juntan un poco de oro y plata, y plumas-de las que ya he dicho- y coca y chaquiras- de las que traen las mujeres por gargantillas, que llaman "mollo" y "capa"- y se lo ponene allí junto. Si muere, le entierran con su ofrenda; y si escapa con la vida, hacen una ventanilla (=hornacina) en la pared de la casa: y allí escanden aquel sacrificio, metido en una vasija y tapándolo con un adobe o piedra y barro, de suerte que no parece estar allí cosa alguna. (Álvarez 1998: 125 y 126).

Para Luis Millones (2007: 18), los datos que se indican en este párrafo sobre los objetos involucrados en las ofrendas y los espacios en que se llevaba a cabo esta ceremonia, posiblemente, al igual que el *Taki onkoy,* remiten a lugares en restos precolombinos. Asimismo, el párrafo nos recuerda la versión de José María Arguedas del mito de Huarochirí, en el Perú Central, sobre el *mullu* como alimento de las deidades: "Y le dijo: "Come algo, padre" y diciendo esto, le sirvió de comer. "Yo no me alimento de estas cosas. Manda que me traigan mullo". Y cuando le trajeron el mullo lo devoró al instante: "Cap, cap!" rechinaban sus dientes, mientras masticaba." (*Dioses y hombres de Huarochirí* 2007: 127).

Es posible que estemos frente a la descripción de uno de los aspectos del movimiento detectado en Ayacucho décadas antes y que se creía erradicado. Aunque el movimiento pretendió revitalizar los cultos de los antepasados, ofrecía novedades con respecto a ellos. Una era precisamente el rito de posesión; y otra, que no respetaba las fronteras étnicas ni sociales. Lo que Álvarez relata acerca de este movimiento es que estaba vivo en 1580, al menos en el Altiplano, y que la persecución y represión no habían sido efectivas en la región de Ayacucho (Millones 1990: 306)[8].

> Tiene después a estos tales en veneración, como a hombres dedicados a su diabólico culto; llaman a este ejercicio en lengua aimará **talausu**, y en lengua del Cuzco ***taquiongo*****,** que quiere decir "canto enfermo". Cuando comenzó a entender la maldad de los indios, (de) que ha muchos años estaba toda la tierra contaminada de suerte que el disparate morían algunos, el remedio que a esto se pudo fue tan liviano que no bastó a que cesase; y, si en algó cesó, no fue más que en la publicidad (= en público, ostensiblemente) **porque en lo secreto se hace, como en todas las otras cosas que he contado. Y así en la confesión lo he sacado:** que, como es ordinario en ellos confesar los pecados ajenos y callar los suyos, si se hallaron con otros que hacían ese canto diabólico, mirando u obrando, dicen lo que vieron y no lo que hicieron (Álvarez 1998: 126 y 127)[9].

---

[8] Luis Millones indica que Cristóbal de Albornoz reconocerá en 1602 en una carta dirigida al monarca español que su trabajo de extirpador fue inútil, ya que se continuaba evidenciando el fenómeno y, acusó a los Oficiales reales de no atender y solucionar este problema.

[9] La negrita es mía.

Es únicamente en el contexto de confesión sacramental donde Álvarez recoge las informaciones sobre esta práctica oculta y secreta. Al respecto, me pregunto si acaso podemos interpretar que estamos frente a una asimilación de dicho sacramento y a una aceptación al modelo europeo impuesto; asimismo ¿en este acto de arrepentimiento los indígenas mantienen sus esquemas y prácticas ancestrales aunque son denunciados en la confesión?

Consideraciones finales

Desconocemos qué sucedió con estas ceremonias registradas por el doctrinero Bartolomé Álvarez, si continuaron realizándose y si hubo otras localidades/comunidades que las llevaron a cabo y que no fueron registradas. Sin embargo, en el Sermón XIX del Tercero Catecismo publicado en 1585, se solicita a los indígenas que dejen de sacarse las cejas, adorar apachetas, huacas, willcas entre otras, porque son cosas del demonio y a la vez que no ejecuten bailes acompañados de cantos que sus antepasados celebraban, ya que estas danzas son malas y diabólicas. (Concilio Provincial de Lima, 2003 (1585): 104-105)

Más allá del intento de Álvarez para que interviniera la Santa Inquisición, ésta no lo hizo; cabe preguntarse entonces el motivo de esta falta de respuesta. Sabemos que en 1589 el *Memorial* fue registrado por el Consejo Supremo de la Inquisición (Álvarez 1998: XXIII) pero no existe, por el momento, ningún otro dato sobre lo que ocurrió luego. Por otra parte, por lo poco que sabemos de Bartolomé Álvarez y de sus problemas en otras doctrinas es válido interrogarse acerca de si existió un particular encono por parte de Bartolomé en denunciar esta práctica en esta zona. Resulta claro que asocia este rito con el *Taki onkoy,* por lo cual también denunció el mal trabajo de extirpación que se realizó. Quizás, al igual que Cristóbal de Albornoz en Perú, buscaba alcanzar algún tipo de reconocimiento por parte de Felipe II. Asimismo, me pregunto si acaso no estaremos frente a un complejo "conflicto de intereses" entre las órdenes regulares y las autoridades arzobispales de la Provincia de Charcas. Es decir, ¿Por qué el cura doctrinero Bartolomé Álvarez decide registrar ese fenómeno en ese momento determinado, y acusar a los obispos entre otros? ¿No será que estamos ante una respuesta y las consecuencias regionales de las reformas del virrey Toledo y las resoluciones "secularizadoras" del III Concilio de Lima? ¿Es que acaso el *Taki Onkoy* y el *Thalausso* ya existían antes de la Conquista, y mucho años después, pero que, con los trasiegos de las Guerras Civiles, el Imperio Neo-Inca de Vilcabamba y la consolidación del Obispado del Cusco y del Arzobispado de Lima, se convierten en un interesado objeto de crítica y denuncia contra las elites indígenas, aliadas con ciertos clérigos mendicantes, que frenaban estos cambios?

Por último, ambos religiosos, Albornoz y Álvarez, más allá de sus distintos intereses locales y particulares, estuvieron interesados en registrar y perseguir los rituales que manifestaban y plasmaban una ideología antiespañola, es decir, utilizaron la "satanización" del Otro como un arma ideológica para eliminar y reprimir todo aquello que cuestionara el nuevo orden. Considero necesario hacer una última aclaración y distinción: a partir del relato de Bartolomé Álvarez hallamos una práctica idólatra, del cual no se identifican ni reconocen quiénes son los involucrados y con ciertas similitudes a las realizadas en el *Taki Onkoy*, mientras que para Cristóbal de Albornoz y Cristóbal de Molina el *Taki Onkoy* se trataba de un movimiento subversivo, al que le atribuyeron contacto con los incas del rebelde reducto de Vilcabamba.

Bibliografía

ÁLVAREZ, Bartolomé
1998 (1588) *De las costumbres y conversión de los indios del Perú. Memorial a Felipe II*, edición de María del Carmen Martín Rubio, Juan José R. Villarías Robles y Fermín del Pino Díaz, Madrid: Polifemo.

BURMAN, Anders
2012 "La wak´a y la rebelión. Algunas reflexiones sobre el Taki Onqoy y un proceso actual". EN: *Anales de la Reunión Anual de Etnología n° 25,* Bolivia: Museo Nacional de Etnografía y Folklore.
Taki Onqoy: de la enfermedad del canto a la epidemia. Fuentes para el estudio de la Colonia.
2007 Estudio preliminar Luis Millones, Santiago, Chile, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana.

CONCILIO PROVINCIAL DE LIMA
2003 (1585) Tercero Catecismo y exposición de la Doctrina Cristiana por Sermones (Los Reyes, 1585). En: Gerard Taylor (comp.) *El Sol, la luna y las estrellas no son Dios…La evangelización en quechua (Siglo XVI).,* Lima, Ed. IFEA-Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú. (1585)

CURATOLA, Marco
1977 "Mito y milenarismo en los Andes. Del Takin Onqoy a Inkarri, *Allpanchis Phuturinga* (Cusco), X, 10, pp. 65-92.
1978 "El culto de crisis del moro oncoy", en Marcia Koth de Paredes y Amalia Castelli (eds.), *Etnohistoria y antropología andina*, Lima: Centro de Proyección Cristiana, pp. 179-192.

ESTENSSORO, Juan Carlos
2003 *Del paganismo a la Santidad. La incorporación de los indios del Perú al Catolicismo 1532-1570*, traducción del francés por Gabriela Ramos, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú-Instituto de Estudios Andinos.

GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe
2005 *Nueva Coronica y Buen gobierno*, Lima: Fondo de Cultura Económica.

GUIBOVICH PÉREZ, Pedro
1991 "Cristobal de Albornoz y el Taki Onkoy", *Revista Histórica* (Lima), XV, 2, pp. 205-236.

MILLONES, Luis
1971 *Las informaciones de Cristóbal de Albornoz: documentos para el estudio del Taki Onqoy*, Cuernavaca: Centro de Documentación.
1973a "Un movimiento nativista en el siglo XVI: El taki ongoy", en Juan Ossio (ed.), *Ideología mesiánica del mundo andino*, Lima: Colección Biblioteca de Antropología, pp. 83-94.
1973b "Nuevos aspectos de Taki Ongoy", en Juan Ossio (ed.), *Ideología mesiánica del mundo andino*, Lima: Colección Biblioteca de Antropología, pp. 95-101.
1990 *El retorno de las huacas*, Lima: Instituto de Estudios Peruanos y Sociedad Peruana de Psicoanálisis.
2007 "Mesianismo en América hispana: el taki onkoy", *Memoria Americana. Cuadernos de Etnohistoria* (Buenos Aires), 15, pp. 7-39.

MOLINA, Luis de y Cristóbal de Albornoz
1989 *Fábulas y mitos de los incas*, edición de Henrique Urbano y Pierre Duviols, Madrid: Historia 16.
RAMOS, Gabriela
1992 "Políticas eclesiásticas y extirpación de la idolatría: discursos y silencios en torno al Taqui Onkoy", *Revista Andina* (Cusco), 10, pp.147-167.
STERN, Steve
1982 "El taki onkoy y la sociedad andina. Huamanga, siglo XVI", *Allpanchis Phuturinga* (Cusco), XV, 19, pp. 49-78.
SZEMINSKI, Jan
1992 "El mundo andino dominado por los 'muertos rebeldes", en Miguel León-Portilla, Manuel Gutiérrez Estevez, Gary H. Gossen y J. Jorge Klor de Alva (eds.), *De palabra y obra en el Nuevo Mundo*, vol. 1, Madrid: Siglo XXI-Extremadura-Clave 92 y Junta de Extremadura, pp. 171-193.
Dioses y Hombres de Huarochirí. Narración en quechua recogida por Francisco de Ávila (¿1598?)
2007 traducción de José María Arguedas, estudio introductorio de Luis Millones y Hiroyasu Tomoeda, estudio bibliográfico de Pierre Duviols, Lima, Universidad Antonio Ruiz de Montoya.
URBANO, Henrique
2014 "Taqui Onqoy y Mesianismo andino en el siglo XVI. Los avatares de un discurso ideológico." Consultado en http://idolatrica.com/wp-content/uploads/2011/03/Taqui - onqoy-y-mesianismo-en-el-siglo-XVI.pdf. Consultado en junio.
WATCHEL, Nathan
1973 "Rebeliones y milenarismo", en Juan Ossio (ed.), *Ideología mesiánica del mundo andino*, Lima, Colección Biblioteca de Antropología, pp. 103-142.

Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.